

De la "Nación Católica" a la "República Pluricultural" en América Latina. Algunas consideraciones históricas¹

From "Catholic Nation" to "Pluricultural Republic" in Latin America. Some historical considerations

Rodolfo R. de Roux

Resumen

El presente texto es un análisis histórico sobre cómo la "nación católica" en América Latina fue el fruto de una ardua construcción a lo largo del siglo XIX y primera mitad del siglo XX, y sobre el paso de "nación católica" a "república pluricultural" en numerosos países latinoamericanos en el último tercio del siglo XX.

Palabras claves: América Latina, identidad nacional, Catolicismo, pluriculturalidad, siglo XIX, siglo XX.

Abstract

This text is a historical analysis of how the "Catholic nation" in Latin America was the result of a difficult construction process in the nineteenth century and first half of the twentieth century, and on the transition from "Catholic nation" to "multicultural republic" in many Latin American countries in the last third of the twentieth century.

Keywords: Latin America, national identity, Catholicism, multiculturalism, nineteenth century, twentieth century.

¹ Versión en español, ligeramente modificada y reducida, de mi escrito *De la nation catholique à la république pluriculturelle en Amérique latine*, publicado en Michel Bertrand y Rodolfo De Roux (editores), *De l'Un au Multiple. Dynamiques identitaires en Amérique latine*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2008, pp. 139-184.

Introducción

La “explosión demográfica” hizo que la población latinoamericana pasara de unos 60 millones en 1900 a 570 millones en el 2010. Se revolucionaron así las estadísticas del catolicismo, pues en ese inmenso territorio que va del Río Grande a la Patagonia vive ahora cerca de un 40% de los 1.181 millones de católicos del mundo estimados por el *Anuario Pontificio* para fines del 2009. Ya a mediados del siglo XX la situación era tan promisoría que, desde el punto de vista del Vaticano, se vislumbraba a América Latina como el futuro “continente católico”. Sin embargo, desde hace cuatro décadas se viene erosionando seriamente la hegemonía católica y, en numerosos países latinoamericanos se ha pasado oficialmente de ser “nación católica” a ser “república pluricultural”. En las páginas que siguen trataré de dar algunos elementos para comprender desde una perspectiva histórica cómo la “nación católica” no es ni fue una especie de esencia intemporal sino el fruto de una ardua y conflictiva construcción y, por otra parte, en qué manera el paso de “nación católica” a “república pluricultural” ha generado nuevas

relaciones entre el Estado y las diversas religiones de una pluriculturalidad asumida.

Dada la necesaria brevedad del presente escrito, simplemente pongo de relieve algunos procesos supranacionales² que, por supuesto, tuvieron y tienen ritmos y modalidades diferentes en cada país y aun dentro de las diversas regiones de cada país.³

² Para el estudio de esos procesos globales nos han sido muy útiles los trabajos de Quintín ALDEA y Eduardo CARDENAS, **Manual de Historia de la Iglesia**, tomo X: *La Iglesia del siglo XX en España, Portugal y América Latina*, Barcelona, Herder, 1987; Jean-Pierre BASTIAN, **Historia del protestantismo en América Latina**, México, Ediciones Cupsa, 1990; Pedro BORGES, (obra dirigida por), **Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas**, vol. I: *Aspectos generales*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1992; Olivier COMPAGNON, “L’Amérique latine”, In Jean-Marie MAYEUR *et al.*, **Histoire du christianisme des origines à nos jours, tomo XIII (de 1958 à nos jours)**, Paris, Desclée, 2000, pp. 508 – 577; Jean MEYER, “L’Amérique latine”, In J.-M. MAYEUR *et al.*, **Histoire du christianisme des origines à nos jours, tomo XI (1830-1914)**, Paris, Desclée, 1995, pp. 943 – 995; Hans-Iürgen PRIEN, **La historia del cristianismo en América Latina**, Salamanca, Sígueme, 1985 (*Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1978).

³ Para la comprensión de esas complejas historias nacionales remitimos al lector a la extensa síntesis que representa la **Historia general de la Iglesia en América latina** publicada por la CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina) bajo la coordinación general de Enrique DUSSEL; tomo I/1: *Introducción general*, Salamanca, Editorial Sígueme, 1983; t. II/1: *Brasil (1500-1808)*, Petrópolis/Sao Paulo, Vozes & Paulinas, 1977; t.II/2: *Brasil (siglo XIX)*, Petrópolis-Sao Paulo, Vozes & Paulinas, 1980; t.

Principios del siglo XIX: en la tormenta de las independencias la iglesia católica se salva del naufragio

En América Latina la hegemonía católica se instauró a lo largo de un periodo colonial hispano y portugués de más de tres siglos durante los cuales la Iglesia católica⁴ proporcionó legitimación a la Corona y ésta ofreció protección a la Iglesia que se convirtió en la piedra angular del orden social colonial. Es lógico, entonces, que al entrar en crisis el imperio español en América, a principios del siglo XIX, la Iglesia hubiera sufrido profundos remezones. Sin embargo logró sobrevivir al naufragio y comenzó, paulatina y difícilmente, la tarea de modelar “repúblicas católicas”.

La batalla de Ayacucho, el 9 de diciembre de 1824, selló definitivamente la suerte del imperio español en América. Si la

IV: *El Caribe* ; t.V: *México*, Salamanca/México, Sígueme & Paulinas, 1984; t.VI: *América Central*, Salamanca, Sígueme, 1985; t.VII: *Colombia y Venezuela*, Salamanca, Sígueme, 1981; t.VIII: *Perú, Bolivia y Ecuador*, Salamanca, Sígueme, 1987; t. IX: *Argentina, Chile, Uruguay y Paraguay*, Salamanca, Sígueme, 1994; t.X: *Fronteras: A History of the Latin American Church in USA since 1513*, San Antonio, Texas, MACC, 1983.

⁴ Para evitar repeticiones inútiles, de ahora en adelante cuando se diga Iglesia nos referimos a la católica.

Iglesia le sobrevivió fue gracias a su profundo enraizamiento en los diferentes estratos de la sociedad. Esa ubicuidad social le permitió a la Iglesia tener un pie en el bando realista y otro en el independentista, a pesar de que oficialmente proclamó la lealtad a España, la obediencia a la monarquía y el rechazo de la revolución como imperativos morales, y su negación como un pecado.⁵

A pesar de lo que pudieran pensar individualmente algunos clérigos, institucionalmente la Iglesia fue hostil a los movimientos de Independencia en Hispanomérica.⁶ Pío VII (1800-1823) los consideró como una extensión de la agitación revolucionaria en Europa y ofreció su apoyo a la Corona española. En su encíclica *Etsi longissimo* (30 de enero de 1816), exhortó a los obispos y clérigos de Hispanoamérica a “destruir completamente” la semilla revolucionaria sembrada en sus países y a predicarle a

⁵ Cf. John LYNCH, **América Latina, entre colonia y nación**, Barcelona, Crítica, 2001, p.171-206: “La revolución como pecado: La Iglesia y la independencia hispanoamericana”.

⁶ Cf. Leandro TORMO, Pilar GONZALBO, **La Iglesia en la crisis de la independencia**, Estudios Socio-religiosos Latinoamericanos, Fribourg/Bogotá, 1963; Rubén VARGAS UGARTE, 1962, **El episcopado en los tiempos de la emancipación sudamericana**, Lima, 1962.

los fieles las fatales consecuencias de rebelarse contra la autoridad legítima.⁷

León XII (1823-1829), que sucedió como papa a Pío VII, también se opuso a los movimientos independentistas. Su encíclica *Etsi iam diu* (24 de septiembre de 1824), que fue promulgada setenta y cinco días antes de la derrota final de España en la batalla de Ayacucho, lamentaba los grandes males que aquejaban a la Iglesia en Hispanoamérica, recomendaba a los obispos las “augustas y distinguidas cualidades” de Fernando VII, e instaba a la jerarquía a la “defensa de la religión y de la potestad legítima”.

Una razón para que el Vaticano se opusiera a los movimientos independentistas fue el instinto de supervivencia ante la duda sobre si la Iglesia podría sobrevivir al desmoronamiento del poder español. Otra razón fue que los obispos, sujetos al

Patronato real,⁸ debían su nombramiento a la Corona y habían jurado fidelidad al rey. En consecuencia, la mayoría de ellos permanecieron leales a España y condenaron la rebelión contra la autoridad legítima considerándola como un pecado y un crimen.⁹ No olvidemos que, entre la restauración de Fernando VII en el trono de España en 1814 y la revolución liberal española de 1820, el rey proveyó 28 de

⁸ El *Patronato real* había colocado a los reyes de España y de Portugal como patronos de la Iglesia en América y como vicarios del Papa en materias eclesiásticas. Dicho Patronato fue otorgado por bulas papales, siendo entre ellas la más importante la *Universalis Ecclesiae* promulgada por Julio II el 28 de julio de 1508. El Patronato real funcionó en Hispanoamérica durante todo el periodo colonial y concedió a la Corona de España la autoridad para establecer y organizar la Iglesia en sus dominios de ultramar. Los reyes tenían el derecho de presentar candidatos para todas las sedes episcopales y gozaban, además, del privilegio de recaudar y gastar los diezmos eclesiásticos y de vetar las bulas papales. A cambio de este control, y de la dosis de legitimación que le reportaba, el poder real proporcionaba a los clérigos seguridad, medios de subsistencia, privilegios y autoridad. Posteriormente, por la bula *Praeelsae devotionis* de 1514, se concedió también el patronato a los reyes de Portugal quienes lo establecieron en Brasil. El centro de la Iglesia colonial no estuvo, pues, en Roma sino en Madrid y en Lisboa. Cf. Rafael GÓMEZ HOYOS, *La Iglesia de América en las leyes de Indias*, Madrid, 1961; W.E. SHIELS, *King and Church. The Rise and Fall of the “Patronato Real”*, Chicago, 1961.

⁹ Fueron raros los obispos que claramente simpatizaron con los independentistas, como fue el caso de Antonio de San Miguel en Michoacán o de José de Cuero y Caicedo en Quito. Por otra parte, los obispos de cuya lealtad a la Corona se sospechaba, fueron devueltos a España o definitivamente apartados de sus diócesis, como sucedió con Narciso Coll y Prat, de Caracas, y José Pérez y Armendáriz, de Cuzco.

⁷ No obstante en los años siguientes, Pío VII adoptó una posición más neutral debido a las peticiones que le llegaban de Hispanoamérica y a la preocupación por las necesidades de los fieles de aquellas tierras y, también, como reacción al movimiento anticlerical del gobierno español después de la revolución de 1820, que culminó con la expulsión del nuncio papal en Madrid en enero de 1823.

las 42 diócesis americanas con nuevos obispos de incuestionable lealtad política.

Un cambio en la actitud del episcopado se produjo a partir de 1820 cuando una revolución liberal forzó en España al rey a renunciar al absolutismo. Los decretos anticlericales de las *Cortes* españolas de 1820 llevaron a la Iglesia hispanoamericana a considerar más favorablemente el movimiento de Independencia, persuadiéndose de que el mayor peligro no procedía de los revolucionarios americanos sino de los constitucionalistas liberales españoles. Varios obispos, como Rafael Lasso de la Vega (Mérida), Higinio Durán (Panamá), Salvador Jiménez de Enciso (Popayán), José Orihuela (Cuzco), José Sebastián Goyeneche (Arequipa) y Bartolomé de las Heras (Lima), decidieron entonces apoyar la Independencia. Esta simpatía tardía de la jerarquía (a partir de 1819 la guerra había comenzado a ser favorable a los independentistas) contribuyó a que la Iglesia surgiera de las guerras de Independencia con sus privilegios intactos.

La ubicuidad social de la Iglesia también la salvó de correr con la misma suerte que

la de la Corona española. La Iglesia reflejaba en si misma la estructura social y estaba dividida entre élites y masas, ricos y pobres, peninsulares y criollos, blancos e indios. Fue así como, a diferencia de lo acontecido con los obispos, muchos sacerdotes del bajo clero y sobre todo del clero secular, predominantemente *criollo*, apoyaron la causa de la Independencia.¹⁰ En México la primera fase de la insurrección estuvo acaudillada por dos sacerdotes que terminaron siendo excomulgados por la Iglesia y fusilados por la autoridad real: Miguel Hidalgo y José María Morelos, quienes apelaron a la piedad popular al proclamar a la Virgen de Guadalupe patrona de la revolución hispanoamericana.¹¹

¹⁰ Al mismo tiempo, existió un número sustancial de curas que continuaron predicando la obediencia al rey, en especial entre el clero religioso en el que la proporción de peninsulares respecto a los criollos era más alta.

¹¹ Al lado de Hidalgo y de Morelos (que han dado su nombre a dos estados de la república de México), una hueste de guerreros del bajo clero instigó a la población india y mestiza. Por lo menos 145 curas de parroquia apoyaron la rebelión de 1810-1815, siendo ejecutados por los realistas 125 de ellos hasta finales de 1815. Se estima que 401 sacerdotes diocesanos y regulares (uno de cada diez o doce) se vincularon de distintas formas con la insurrección entre 1810 y 1819. (J. LYNCH, *op. cit.*, p. 190-191).

En otras partes de Hispanoamérica, el clero representó un papel semejante en los movimientos de la Independencia, proporcionando primero caudillos y luchadores y, finalmente, reaccionando como un grupo de interés frente al ataque liberal español sobre sus privilegios en 1820. En Quito, tres sacerdotes proclamaron la independencia en 1809. En la Nueva Granada (actual Colombia), 16 de los 53 firmantes del Acta de Independencia en 1810 eran clérigos. Dieciséis eclesiásticos firmaron igualmente la declaración de independencia del Río de la Plata, trece la de Guatemala y tres la de Quito. Y, en el Perú, 26 de los 57 diputados del Congreso de 1822 fueron sacerdotes. Esta participación a favor de la Independencia de una parte de la Iglesia institucional le permitió ocupar un lugar privilegiado en la construcción de las nuevas repúblicas.

Si la crisis de la Independencia mostró el alto grado de integración de la Iglesia a la sociedad colonial, por otra parte también puso de relieve la relativa autonomía de la institución eclesiástica que fue capaz de sobrevivir al naufragio de la monarquía española. A pesar de muchos pronósticos, la independencia de las nuevas repúblicas

no significó ni el triunfo de Iglesias nacionales ni una gran expansión del protestantismo. Pero, indudablemente, la Independencia debilitó seriamente a la Iglesia hispanoamericana.¹² Numerosas sedes episcopales permanecieron vacantes durante años puesto que muchos obispos, comprometidos con la causa realista, escogieron o fueron obligados a regresar a España. Otros obispos murieron y no fueron reemplazados. En 1825, por ejemplo, el arzobispo de Arequipa, José Sebastián Goyeneche, era el único obispo legítimo en toda el área que hoy ocupan

¹² El caso del Brasil es muy distinto. La transición del Brasil de colonia portuguesa a imperio independiente se caracterizó por la continuidad mantenida tanto en la esfera eclesiástica como en otras esferas a causa del traslado de la corte portuguesa desde Lisboa a Río de Janeiro en 1807-1808, momento de la invasión de la península ibérica por las tropas de Napoleón I. La naturaleza relativamente pacífica del movimiento de independencia del Brasil (1822) y el mantenimiento de la monarquía aseguraron que, al contrario de lo sucedido en Hispanoamérica, la Iglesia brasileña saliera prácticamente indemne. Los sacerdotes, muchos de ellos liberales moderados, jugaron un papel importante en la vida política de la década de 1820: en las llamadas juntas gubernativas (1821-1822), en las Cortes portuguesas (1821-1822), en la asamblea constituyente (1823) y en la primera legislatura (1826-1829), la cual contó con más sacerdotes (23 de los 100 diputados) que miembros de cualquier otro grupo social. Inclusive un cura paulista, Diogo Antonio Feijó, llegó a ser, después de la abdicación del emperador Pedro I (1831), ministro de Justicia y regente por dos años (1835-1837), antes de la accesión al trono del emperador Pedro II. (Cf. CEHILA, **Historia geral da Igreja na América Latina**, tomo II/2: *Brasil (siglo XIX)*, Petrópolis-Sao Paulo, Vozes & Paulinas, 1980, p. 11-139).

Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina. Por su parte, México y Centroamérica quedaron sin un solo obispo con la muerte del arzobispo de Guatemala y del obispo de Puebla en 1829.¹³ También en su patrimonio económico la Iglesia se vio seriamente perjudicada durante las guerras de Independencia. Desde México hasta Buenos Aires, tanto los realistas como los patriotas, reclamaron a la Iglesia dinero, rentas de diezmos, edificios, tierras y rebaños, e incluso objetos de culto. Por toda Hispanoamérica se redujo el interés de los préstamos eclesiásticos a medida que los nuevos gobiernos tomaban medidas para disminuir los pagos de hipotecas y otras anualidades debidas a la Iglesia. Los nuevos dirigentes, tanto conservadores como liberales, codiciaban, por otra parte, las propiedades y los ingresos eclesiásticos, viendo en ellos justas rentas del Estado.

¹³ Ejemplo de obispos que permanecieron sin ocupar durante un largo período son: México, 1824-1839; Michoacán, 1810-1831; Oaxaca, 1828-1841; Guatemala, 1830-1844; Nicaragua, 1825-1849; Caracas, 1817-1827; Bogotá, 1818-1827; Cuenca, 1814-1847; Lima, 1822-1834; Trujillo, 1821-1836; Concepción, 1817-1832; La Plata, 1816-1834; Santa Cruz, 1813-1835; Asunción, 1820-1845; Buenos Aires, 1813-1833; Córdoba, 1816-1857.

El complicado inicio de las nuevas “repúblicas católicas” hispanoamericanas en el siglo XIX

Pasado el vendaval revolucionario, el Vaticano emprendió pragmáticamente la lenta reconstrucción de la Iglesia americana. En el pontificado de Gregorio XVI (1831-1846) se reorganizaron gradualmente las diócesis de diferentes países, de tal modo que, en 1836, sólo había ocho sedes vacantes en todo el conjunto de las nuevas repúblicas. No obstante, la ausencia prolongada de obispos en numerosas diócesis significó la pérdida de la autoridad docente, el debilitamiento del gobierno eclesiástico y el descenso de las ordenaciones sacerdotales. Se ha estimado que entre 1810 y 1835, los efectivos de ambos cleros (el secular y, más aún, el regular) disminuyeron entre 35% y 60% según las regiones. En México, por ejemplo, el número de seculares disminuyó de 4.229 en 1810 a 2.282 en 1834, y el de regulares de 3.112 en 1810 a 1.726 en 1831.¹⁴ No solo multitud de parroquias quedaron desatendidas; también se detuvo durante

¹⁴ Leslie BETHELL, (editor), **Historia de América Latina**, tomo V: *La Independencia*, Barcelona, Cambridge University Press/Editorial Crítica, 1991, p. 206.

el siglo XIX la dinámica expansión misionera del siglo XVIII.

Para su reconstrucción institucional la Iglesia contó con la aquiescencia de los nuevos regímenes republicanos, ansiosos por establecer relaciones directas con la Santa Sede, pues era ésta una forma de buscar legitimidad internacional y de facilitar el gobierno de países con una inmensa mayoría de católicos. En 1835 el Vaticano reconoció oficialmente a la república de la Nueva Granada (actual Colombia), en 1836 a la de México, en 1838 a la del Ecuador, en 1840 a la de Chile; luego le llegó el turno a las repúblicas del Perú, Bolivia, Argentina y Venezuela. A su vez los gobiernos de las nuevas repúblicas de Hispanoamérica reconocieron al catolicismo como religión del Estado, a pesar de que en la construcción de un nuevo sistema político, los líderes de la independencia no se inspiraban tanto en el pensamiento político católico como en la filosofía de la Ilustración y, particularmente, en el utilitarismo.

Los nuevos gobernantes republicanos buscaron ser los herederos del antiguo *Patronato real* para poder utilizar y

controlar a la Iglesia, la cual, a pesar de todo lo que había sido afectada por las luchas de la Independencia, continuaba siendo la institución más sólida de las jóvenes repúblicas. Finalmente el Vaticano no accedió a otorgar estos patronatos republicanos que le hubieran impedido retomar el control de la institución eclesiástica, control que se la había escapado durante más de tres siglos de época colonial. Sin embargo la Iglesia no pudo o no supo despojarse de hábitos multiseculares y fue incapaz de concebir su funcionamiento sin la tradicional tutela y ayuda del Estado, de manera que, al margen de la teoría, el Estado republicano ejerció de hecho un patronato sobre la Iglesia. En el caso del Brasil el patronato real continuó hasta que se proclamó la república en 1889. Simplemente al independizarse el Brasil de Portugal, el rey portugués transfirió el derecho de *Padroado* al emperador brasileño.¹⁵ Sin embargo, este *Padroado* real no fue benéfico para la Iglesia. En cincuenta años de reinado, Pedro II (1840-1889) solo fundó tres diócesis. Y, en 1855, puso fin al reclutamiento de novicios para las órdenes y congregaciones religiosas, de

¹⁵ Esta transferencia fue reconocida por León XII en la bula papal *Praeclara Portugalia* (1827).

manera que, en 1868 no quedaban en Brasil sino cuarenta y un benedictinos diseminados en once conventos y había solamente setecientos sacerdotes seculares formados en los seminarios del Estado para atender a catorce millones de habitantes. En realidad se trataba de una Iglesia simplemente tolerada por un Estado que esperaba que aquélla muriera de muerte natural.¹⁶

La primera gran crisis de las “repúblicas católicas”

Después de un periodo de gobiernos relativamente conservadores en Hispanoamérica entre 1830 y 1850, el advenimiento del Estado liberal a mediados del siglo XIX anunció una ruptura mas fuerte con el pasado colonial y con la Iglesia que, según los liberales, era una institución que dependía de un poder extranjero, el Vaticano, y que por lo tanto atentaba contra la soberanía que correspondía a la nación.

Muchos liberales, además de sustentar la supremacía del Estado secular y de defender la libertad de pensamiento, deseaban reducir el poder temporal y la

influencia de la Iglesia, a la que consideraban el principal obstáculo para la modernización económica, social y política de la postindependencia. Las propiedades de la Iglesia, su capital, sus rentas, su influencia en la educación y sus privilegios jurídicos fueron atacados. Como resultado de ello, el conflicto entre el Estado liberal y la Iglesia católica se convirtió en la cuestión política central en toda Hispanoamérica a mediados del siglo XIX y también en los años posteriores. Los liberales moderados pretendían simplemente reformar el Estado, constituir el imperio de la ley para todos y modernizar la economía. Pero los liberales radicales querían algo más que establecer la autonomía apropiada del Estado: eran partidarios de que se lanzase un ataque total contra las instituciones, privilegios y riqueza de la Iglesia porque creían que sin la destrucción del poder eclesiástico no podría hacerse ningún cambio real. La batalla se libró en torno a los siguientes puntos: derecho de los gobernantes a nombrar obispos; abolición del fuero eclesiástico; laicización del Estado; expropiación de bienes eclesiásticos (desamortización de bienes de manos muertas) y ataque a la influencia de la Iglesia en la vida pública

¹⁶ Cf. Jean MEYER, *op. cit.*, p. 972.

(instauración del registro civil de nacimiento en lugar del acta de bautismo; matrimonio civil; control estatal de los cementerios; educación laica; beneficencia pública).

No hay que perder de vista que el endurecimiento del conflicto entre la Iglesia y los gobiernos liberales en Hispanoamérica en la segunda mitad del siglo XIX fue también el reflejo de lo que pasaba en Europa con el *Syllabus* (1864), el Concilio Vaticano I (1869-1870) y los acontecimientos en torno a la unificación de Italia. A ello se añade, en América Latina, la acogida que le dieron los gobiernos liberales al protestantismo y la llegada de numerosos francmasones, socialistas y anarquistas que formaban parte de la masiva inmigración europea sobre todo a Argentina, Uruguay y Brasil. Todo lo anterior contribuyó a que la Iglesia católica, después de haber sido mayoritariamente *regalista* en el siglo XVIII, es decir, defensora de los privilegios de los reyes en asuntos eclesiásticos, terminara en la segunda mitad del siglo XIX siendo mayoritariamente *ultramontana*, o sea, defensora acérrima de la autoridad papal frente a los gobernantes civiles.

Enfrentada a gobiernos que, salvo excepciones, le eran hostiles, la Iglesia contraatacó para recuperar su influencia y su poder con vistas a “recristianizar” la sociedad.

En su lucha contra los liberales, la Iglesia movilizó en su defensa a las fuerzas conservadoras de la sociedad hispanoamericana que la apoyaron no solo por convicciones religiosas sino también políticas: veían en ella un factor de estabilidad social. En ese conflicto de intereses y de poder entre liberales y conservadores, la Iglesia terminó compartiendo los reveses de sus asociados y, en casi todas partes, durante la segunda mitad del siglo XIX, tuvo que terminar por aceptar la pérdida de poder y de privilegios. La diversidad de situaciones dependió por una parte de las diferentes historias nacionales, del carácter de los diversos gobiernos y de la personalidad de los caudillos; y dependió, por otra parte, del poder de la Iglesia en cada república. Donde la Iglesia era más poderosa, en clero y en recursos económicos, despertó más pasiones en su contra, pero también se encontró en posición de poderse defender. En ese caso, el desenlace, a favor o en contra, fue

más decisivo (por ejemplo, en contra, en México, con las Leyes de Reforma en 1859; a favor, en Colombia, con la Constitución de 1886). Donde la Iglesia era pobre y débil no suscitaba gran hostilidad pero tampoco podía defenderse convenientemente, y gradualmente, sin conflictos dramáticos, se encontró con sus privilegios disminuídos (como fue el caso en Argentina, Uruguay y Paraguay).

Durante las numerosas guerras civiles entre liberales y conservadores, la religión reforzó a menudo la motivación política dándole a las contiendas un carácter de “guerras de religión” con intervención clerical para defender a la “nación católica” en una “guerra justa”. El caso, ya en la década de 1830, de la rebelión del caudillo conservador Rafael Carrera en contra de los liberales guatemaltecos, enemigos fanáticos de la Iglesia, asumió el estilo de una cruzada religiosa, y los capellanes se mezclaron con las tropas indígenas y mestizas, evangelizando, exhortando e incluso peleando. También México tuvo sus guerreros religiosos, los *religioneros*, que se alzaron en 1873 contra las leyes reformistas anticatólicas y la subsiguiente expulsión de las órdenes religiosas. Y en Colombia, en la guerra

civil de los *Mil Días* (1899-1902) se destacó el obispo de Pasto, Ezequiel Moreno - canonizado por Juan Pablo II en 1992-, quien consideraba la guerra contra los liberales como una “ guerra justa ”.¹⁷

A la lucha contra unas reducidas élites librepensadoras, masonas y positivistas se añadió la decadencia de la práctica religiosa debida sobre todo a una escasez de sacerdotes que impidió cubrir adecuadamente el territorio y atender a la feligresía. La proporción ideal de un sacerdote por cada mil habitantes citada para Europa y los Estados Unidos contemporáneos nunca se alcanzó en Latinoamérica durante el periodo 1830-1900: hacia 1912, el promedio era de 4.480 fieles por sacerdote e, incluso en México, donde abundaban más las vocaciones, el promedio era sólo de un sacerdote por cada 3.000 feligreses.¹⁸ En esas condiciones el control eclesiástico era escaso sobre muchos católicos nominales, en particular de los sectores pobres y de las regiones periféricas.

¹⁷ Cf. Rodolfo de ROUX, **De guerras ‘justas’ y otras utopías**, Nueva América, Bogotá, 2004, p. 52-65.

¹⁸ Gustavo PÉREZ RAMÍREZ e I. LABELLE, **El problema sacerdotal en América Latina**, Friburgo/Bogotá, Cidoc, 1964, p. 17.

Un nuevo actor religioso en los predios de las “repúblicas católicas”

Con la llegada del protestantismo a principios del siglo XIX apareció un nuevo actor en el mercado de bienes simbólicos, pero esto no significó un desafío serio para la Iglesia católica que mantuvo sin problemas su hegemonía religiosa.¹⁹ A mediados del siglo XIX el

¹⁹ Los precursores de la difusión del protestantismo fueron los primeros agentes de las sociedades bíblicas dedicados a la difusión de la Biblia en español y que, desde comienzos del siglo XIX, recorrieron los estados latinoamericanos ya independizados o a punto de serlo. Junto con la distribución de las biblias no fue raro que también surgieran pequeños grupos protestantes, que no siempre tuvieron existencia prolongada. Las comunidades con cierta estabilidad fueron las de protestantes extranjeros, sobre todo de anglicanos, pues Gran Bretaña, principal socio comercial de los nuevos Estados latinoamericanos, suscribió tratados comerciales con muchos de ellos, en los que se garantizaba el libre ejercicio de la religión de los súbditos británicos. El primero de estos tratados fue suscrito en 1810 con el Brasil; así nació en Rio de Janeiro la primera comunidad protestante en Iberoamérica, cuya capilla fue consagrada en 1819. En Argentina, donde los intereses británicos fueron particularmente importantes, se celebró el primer culto protestante en 1820 en una residencia privada y en inglés; al año siguiente el gobierno ofreció un terreno para enterrar a los no católicos y, en 1825, un tratado comercial con Gran Bretaña permitió la fundación de una comunidad anglicana -con capilla propia- en Buenos Aires. También los comerciantes, diplomáticos, profesores, médicos, ingenieros y técnicos alemanes residentes, como los británicos, en las principales ciudades latinoamericanas, dieron nacimiento a las comunidades luteranas de Rio de Janeiro (1827), Buenos Aires (1843), Montevideo (1857), Sao Paulo (1858), o Valparaíso (1867). Estas “Iglesias de inmigrantes» se limitaron a la reunión de

protestantismo era una religión de extranjeros, sin arraigo en el conjunto de la población latinoamericana. Inclusive las élites liberales, que simpatizaban con el protestantismo considerándolo como un factor de modernidad, no sintieron la necesidad de convertirse a él. Sin embargo, la fuerte inmigración europea de la segunda mitad del siglo XIX y las primeras dos décadas del siglo XX le dio un nuevo impulso a la presencia protestante. Entre 1855 y 1925, América Latina recibió una avalancha migratoria de once millones de europeos que transformaron la fisonomía humana del sur de Brasil, Argentina, Uruguay y Chile, lugares donde se instalaron el 90% de los inmigrantes. Aunque la mayoría procedía de países católicos (Italia, 38%; España, 22%; Portugal, 11%), se conformaron “iglesias étnicas” y de “diáspora” migratoria de las cuales son ejemplo las importantes comunidades

protestantes procedentes de Europa o de los Estados Unidos. Su único esfuerzo misionero se dirigió hacia la costa atlántica de América Central y hacia las naciones indígenas insumisas del extremo sur del continente: fueguinos, patagones, araucanos y mapuches. Antes de terminar el siglo XIX, los anglicanos se habían establecido entre los araucanos de Chile y los tobas del norte de Argentina, y los hermanos moravos (ya presentes desde 1734 en las Antillas y la Guayana holandesas) se encontraban entre los indios mosquitos de la costa atlántica de Nicaragua y Honduras. (Cf. Hans-Iürgen PRIEN, op. cit., p.716-718; Jean MEYER, op. cit., p. 984-994).

luteranas de Argentina, Brasil y Chile. También apareció en el siglo XIX otro estilo de protestantismo, ahora sí proselitista, procedente de los Estados Unidos. Allí, bautistas, metodistas y episcopalianos fundaron entre 1814 y 1821 sus propias sociedades misioneras, seguidas pronto por otras como, en 1837, la *Board of Foreign Missions* de los presbiterianos. El final de la Guerra de Secesión (1861-1865) contribuiría a una migración de bautistas, metodistas y presbiterianos del sur de los Estados Unidos hacia el Brasil.

Entre 1850 y 1880 se abrió un periodo de relativa estabilización de la vida política y de triunfo de las ideas liberales en Iberoamérica. En ese ambiente se inscribieron los primeros verdaderos intentos de proselitismo que buscaron sacar al protestantismo del marco de las comunidades de residentes extranjeros. La Iglesia anglicana, la primera que se había implantado, permaneció al margen de dicho proselitismo, lo mismo que las “Iglesias históricas” europeas, surgidas de la Reforma. Todas ellas consideraron que América latina era un territorio católico y que la misión no podía desarrollarse sino entre los indígenas no

evangelizados. Esta posición, confirmada por la Conferencia misionera mundial de Edimburgo en 1910, no fue compartida por las Iglesias protestantes de origen estadounidense que ejercieron su proselitismo particularmente en Argentina y en Chile. Fue así como la Iglesia metodista contó desde 1867 con una congregación argentina en Buenos Aires. Y en Santiago de Chile, desde 1868 existió una comunidad protestante hispanófono patrocinada por la *Foreign Evangelical Union* de los Estados Unidos.

Desprovisto en sus comienzos de derechos políticos y religiosos, y ante la hegemonía de la Iglesia católica en la sociedad civil, el protestantismo se identificó, sobre todo a partir de la mitad del siglo XIX, con las reivindicaciones del liberalismo, al que se unió para librar batalla en favor de la “modernidad democrática y pluralista”, a través de “sociedades de ideas” y de “colegios americanos”. Las “sociedades de ideas” se convirtieron en transmisoras de prácticas y valores centrados en el individuo como actor religioso y social, lo cual rompió con el modelo defendido por la Iglesia católica en el que el actor religioso era colectivo y se inscribía en un

orden corporativo. En el terreno educativo los “colegios americanos” promovieron, fuera de los templos y de la comunidad protestante, una base moral y religiosa para la futura democracia liberal, proponiendo una visión de sociedad en la que el progreso dependía de la regeneración moral del individuo, transformado en ciudadano responsable.²⁰

Las sociedades protestantes de Estados Unidos emprendieron desde principios del siglo XX cruzadas de oración y campañas periodísticas para la salvación de América Latina, “continente sin Cristo”, “al que España por supuesto llevó la cruz, pero no el Salvador”.²¹ Tales posturas suscitaron la reacción airada de los católicos latinoamericanos, que asimilaron el desprecio de los protestantes por los “papistas” al desprecio de los “anglos” por los mestizos “latinos”. Ya en la Conferencia misionera de 1900 celebrada en Nueva York se pintó de manera sombría la situación religiosa del subcontinente, visión que reafirmó la Conferencia misionera (*Foreign Missions Conference*) de 1913, también celebrada

en Nueva York, en la que se decidió la fundación de un *Committee on Cooperation in Latin America* (CCLA), de carácter permanente.

El CCLA celebró en Panamá en 1916 el primer *Congreso sobre la Obra cristiana en la América Latina*. Allí se calificó al subcontinente, con sus entonces 80 millones de habitantes, como un “campo abierto” para la misión protestante, y se constató que hasta esa fecha el número de convertidos por misioneros estadounidenses en Latinoamérica sólo ascendía a 126.061, es decir, una cifra inferior a la de los protestantes negros en las Antillas, que ascendía a 159.642.²² Cuando nueve años después se celebró en Montevideo el *II Congress on Christian Work in South America* (1925), según el *World Missionary Atlas 1925* el número de protestantes en América Latina se acercaba a los 800.000 (la cifra precisa que se daba era 798.978), de los que se estimaba que aproximadamente la mitad eran fruto del protestantismo misionero.²³ Cerca de 400.000 prosélitos después de 75 años de labor protestante era una cifra modesta y representaba una gota de agua

²⁰ Cf. Jean-Pierre BASTIAN, *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías activas en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

²¹ H-I. PRIEN, *op. cit.*, p.763.

²² *Idem*, p.766.

²³ *Idem*, p.800.

en el océano del catolicismo latinoamericano. Sin embargo, a partir de la década de 1930 se dejó sentir con fuerza la influencia expansiva de los adventistas del Séptimo Día, de las Iglesias pentecostales y de las *Faith Missions*.

Como sucedió en el siglo XVI con la expansión del catolicismo que acompañó a la empresa colonizadora española y portuguesa, la expansión de las misiones protestantes desde México hasta Argentina y Chile correspondió al expansionismo neoimperialista de los Estados Unidos que se dio de manera fulgurante en el área del Caribe, convertida a principios del siglo XX en un *Mare Nostrum* estadounidense después de la guerra contra España (1898) y de la intervención en Panamá (1903), con la subsiguiente creación de una Zona del Canal con soberanía estadounidense. Es cierto que a medida que se avanzaba hacia el sur del continente era mayor la influencia de Inglaterra y, en algunos lugares, también de Alemania. Pero el final de la Primera Guerra Mundial señaló la irresistible ascensión de la hegemonía estadounidense y, con ella, la expansión de sus iglesias. Éstas fueron portadoras de

la convicción de que la prosperidad de las naciones pasaba por la adopción de la ética protestante.

En los años 1930 este protestantismo de origen estadounidense empezó a crecer de manera sostenida, y comenzó a convertirse en una preocupación seria para la Iglesia católica.²⁴ El protestantismo, que durante un siglo había sido percibido como un cuerpo “extranjero” y había tenido dificultad para enraizarse entre el pueblo latinoamericano, iba a realizar un crecimiento espectacular en la segunda mitad del siglo XX con la eclosión del pentecostalismo, cuya primera iglesia latinoamericana surgió en 1909 en Chile bajo la denominación de “Iglesia metodista pentecostal”; cincuenta años después medio millón de pentecostales constituían el 80% de los protestantes chilenos. Y, como veremos luégo, comenzaría a modificarse ostensiblemente el rostro católico de toda América Latina.

²⁴ En 1925 había 240 templos protestantes, en 1961 su número se elevaba a 7.710. Y si en 1949 trabajaban en América Latina 3.821 misioneros protestantes extranjeros y 7.150 nacionales, para 1961 ya se contaba con 6.541 misioneros extranjeros y 34.547 nacionales. Cf. Prudencio DAMBORIENA, **El Protestantismo en América Latina**, Bogotá, FERES, 1963.

La reconquista romanizante

Ante un adversario identificado como liberal, positivista, masón y protestante, la Iglesia católica respondió volviéndose más romana y agresiva. Excluida de un poder político que, salvo excepciones, le era hostil y pretendía “encerrarla en las sacristías”, esta Iglesia clerical y ultramontana se propuso, dentro del espíritu del *Syllabus*,²⁵ recristianizar no solamente la sociedad sino también la política y el Estado. Gracias a un apoyo decidido del Vaticano, la Iglesia latinoamericana se renovó sobre todo a partir del último tercio del siglo XIX mediante un proceso de restauración de larga duración al que se ha calificado de *romanización* pues se pretendió (y se sigue pretendiendo), modelar al clero y a las estructuras eclesíásticas latinoamericanas según los designios “romanos”, con todo lo que aquello implica de rigor doctrinal y jerárquico. Esta romanización significaba un cambio

sustancial en una Iglesia que, durante más de tres siglos, había girado en torno a Madrid y a Lisboa.

El proceso de *romanización* comenzó durante el pontificado de Pío IX (1846-1878). Una fecha que marca simbólicamente su inicio es 1858, cuando se abrió en Roma el Colegio *Pío Latinoamericano* puesto bajo la dirección de los jesuitas y destinado a formar a la élite del clero que en el futuro habría de constituir una gran parte del episcopado latinoamericano. Contemporáneamente la Santa Sede había multiplicado las relaciones diplomáticas con las distintas repúblicas latinoamericanas que, en su mayoría, querían tener un representante ante el Vaticano. Entre 1852 y 1862 se firmaron concordatos con Costa Rica, Guatemala, Haití, Honduras, Nicaragua, El Salvador, Venezuela y Ecuador, buscándose así poner fin a las querellas religiosas que habían asolado a algunos de esos países.

Las tendencias hacia la centralización romana se habían hecho evidentes a partir de 1848, cuando la situación de crisis política en Europa obligó al Vaticano a reagrupar las fuerzas católicas en torno a

²⁵ El *Syllabus* es un catálogo de ochenta proposiciones en las que se condensan y condenan “los errores del mundo moderno»: panteísmo, racionalismo, indiferentismo, socialismo y liberalismo. El *Syllabus* fue publicado como un anexo de la encíclica *Quanta cura*, promulgada por el papa Pío IX el 8 de diciembre de 1864. En la segunda mitad del siglo XIX, el *Syllabus* se convirtió en el documento de referencia de los católicos ultramontanos e intransigentes.

un centro único de irradiación. Un acontecimiento sobresaliente en esta línea ultramontana lo constituyó el Concilio Vaticano I (1869-1870). La política centralizadora fue fomentada sistemáticamente por las nunciaturas y los jesuitas. Las intervenciones de los nuncios y de los delegados apostólicos se multiplicaron en las Iglesias locales. A los obispos se les urgió la obligación de la visita *ad limina*²⁶ que había caído en desuso. El Vaticano apoyó a los sacerdotes fieles a la mentalidad romana nombrándolos obispos. Desde la Santa Sede se combatió todo aquello que tendiera a fomentar peculiaridades regionales dificultando, por ejemplo, la convocación de concilios regionales, promoviendo la observancia del derecho canónico tal como se enseñaba en Roma, y alentando el recurso a la Curia Romana aun para las cuestiones secundarias.

León XIII (1878-1903) acentuó todavía más el proceso de centralización romana. Los nuncios y delegados apostólicos ya no serían únicamente los representantes diplomáticos ante los gobiernos sino también los canales normales de

comunicación entre la Santa Sede, los obispos, el clero, y los fieles en general. En las relaciones con el Estado el Nuncio pontificio adquirió gran poder, llegando a desplazar a los obispos locales. Según el Vaticano, dado que estas relaciones con el Estado concernían a toda la Iglesia, caían directamente bajo la competencia del Papa y por ende, de sus representantes diplomáticos. Más tarde Pío X (1903-1914) encargó a los Nuncios de informar a Roma sobre la situación de las diócesis, vigilar la enseñanza impartida en los seminarios y visitar los conventos de religiosos. Se aumentaron así las interferencias de los Nuncios en los asuntos internos de las diócesis. En la práctica se llegó a atribuir a las congregaciones de la Curia vaticana la misma autoridad que al magisterio del Papa. Pío X insistió en la necesidad de acatar incondicionalmente no sólo sus órdenes estrictas sino incluso las manifestaciones de su voluntad transmitidas eventualmente por medio de sus colaboradores. Así se llegó a identificar de hecho, si no de derecho, a la Santa Sede con la Iglesia.

²⁶ Visita que deben hacer a Roma, cada cinco años, los obispos católicos.

*Romanización y contrucción de la
“nación católica”*

Un acontecimiento significativo en el proceso de romanización de la Iglesia latinoamericana fue el *Primer Concilio Plenario de América Latina* celebrado en Roma entre junio y julio de 1899. En este Concilio, que aumentó la conciencia colegial del episcopado latinoamericano, se aprobaron 998 artículos para la reorganización de la Iglesia en América Latina. Junto al proceso de romanización se dio un incremento del número de sacerdotes y se mejoró su preparación. El clero regular también aumentó con la llegada, fomentada por el Vaticano, de nuevas congregaciones religiosas que no habían existido durante el periodo colonial. Se trataba de congregaciones masculinas como los pasionistas, los redentoristas, los sacerdotes del Verbo Divino, los hermanos cristianos, los maristas, los claretianos, los lazaristas; y de congregaciones femeninas como el Sagrado Corazón, el Buen Pastor, María Auxiliadora y el Divino Niño. La Iglesia reanudó con su trabajo misionero en las regiones periféricas de las repúblicas, trabajo que había entrado en crisis desde la época de la Independencia a principios

del siglo XIX. Se fortalecieron las estructuras parroquiales; comenzó a desarrollarse una “prensa católica” y se instó al laicado a un mayor compromiso con la Iglesia.

En una época en que los gobiernos liberales intentaban confinar la religión a los lugares de culto y a la conciencia privada, la Iglesia latinoamericana valoró las manifestaciones religiosas públicas que le daban una especial visibilidad social: consagraciones al Corazón de Jesús, procesiones, congresos eucarísticos multitudinarios que contaban no sólo con la participación masiva de los fieles sino también con la presencia de presidentes, diplomáticos y militares. Brasil, Uruguay, Paraguay, Chile, Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela, Guatemala, Nicaragua, El Salvador, Costa Rica y México tuvieron cada uno su Congreso Eucarístico nacional en las décadas posteriores a 1900, a menudo después de tiempos difíciles para la Iglesia o el país.

Individuos, familias, parroquias, países enteros fueron consagrados al Sagrado Corazón para afirmar la soberanía de Jesús sobre la sociedad. El presidente conservador Gabriel García Moreno

inauguró la lista consagrando al Ecuador al Sagrado Corazón en 1873.²⁷ Para confirmar el hecho de que se trataba de “naciones católicas”, la Iglesia coronó solemnemente a la Virgen como patrona de las nuevas repúblicas; ése fue el caso, por ejemplo, de la Virgen de Guadalupe, proclamada patrona de América Latina por Pío X en 1910; de la Virgen de Luján, patrona de Argentina; de la Virgen de Chiquinquirá, patrona de Colombia, de la Virgen de Copacabana en Bolivia o de la Virgen del Carmen, coronada reina de Chile en 1926. Por otra parte se fomentaron las grandes procesiones que servían para testimoniar la base popular de la Iglesia y la religiosidad de la “nación católica” durante las fiestas de la Virgen patrona nacional o de especiales

²⁷ Entre 1860 y 1875 García Moreno impuso en el Ecuador un catolicismo intransigente (la Constitución nacional de 1869 decretó que sólo los católicos podían ejercer los derechos de ciudadanía), afirmó que el Ecuador era súbdito de la Santa Sede y ofreció al “prisionero del Vaticano” venir a instalarse en Quito. García Moreno, asesinado por los liberales en 1875, se convirtió en el héroe y mártir del ultramontanismo y en el modelo, para muchas generaciones en todo el mundo católico, de quienes anhelaban que “el reinado social de Jesucristo” se hiciera realidad; cuando, en 1901, el periódico parisino *Le Figaro* hizo una encuesta para saber quiénes eran los más grandes personajes del siglo XIX, García Moreno le ganó a Napoleón. Cf. Marie-Danièle DÉMELAS e Yves SAINT-GEOURS, *Jérusalem et Babylone, politique et religion en Amérique du Sud; le cas équatorien au XVIIIe et XIXe siècles*, Paris, ERC, 1989.

devociones a Cristo, como en el caso del Señor de los Milagros en Lima, el Santo Cristo de Esquipulas en Guatemala, o Nuestro Señor de Monserrate en Bogotá.

Para paliar la distancia existente entre fe y comportamiento moral, desde principios del siglo XX se recurrió con frecuencia en toda Latinoamérica a las misiones populares, especie de tratamiento de choque religioso destinado a fomentar la práctica de los sacramentos (en especial el bautismo, el matrimonio y la obligación de la confesión anual). También, a principios del siglo XX, se habían arraigado las devociones eucarísticas de las *Cuarenta Horas*²⁸ y de los *Primeros Viernes*.²⁹ Estas devociones, que hicieron aumentar la frecuencia de las comuniones, estuvieron destinadas originariamente a reparar los insultos hechos a Jesucristo por parte de los “enemigos de la Iglesia”.

²⁸ Esta devoción consiste en la exposición del Santísimo Sacramento durante un periodo de cuarenta horas en el que los fieles se turnan para rezar ante él. Probablemente el periodo de cuarenta horas es un recuerdo del tiempo que permaneció Cristo en el sepulcro.

²⁹ La observancia de los *primeros viernes* de cada mes en la Iglesia católica está basada en la revelación que se supone hizo Cristo a santa Margarita María Alacoque (1647-1690) prometiendo que quienes comulgaran los primeros viernes durante nueve meses consecutivos no morirían en pecado mortal y tendrían el amparo del Sagrado Corazón de Jesús a la hora de morir.

Téngase en cuenta que en América Latina, a partir del último tercio del siglo XIX, la ideología dominante entre las élites intelectuales y políticas liberales fue un positivismo que, además de la filosofía positiva de Augusto Comte, englobaba el evolucionismo de Darwin, su aplicación por Herbert Spencer a la sociedad y a la historia, y el utilitarismo de John Stuart Mill. Ese “positivismo” fue vivido en América Latina como una “cultura científica” que buscó modelar la economía, la sociedad y la política, y también como una especie de “religión del progreso” que cuestionó radicalmente a la Iglesia católica, a la que consideraba como una supervivencia arcaica destinada a desaparecer con el avance de la ciencia y de la educación; de ahí la importancia que adquirió para la Iglesia la “batalla educativa” sobre todo en los grandes países, como México (donde en 1867 Benito Juárez encomendó la organización de la educación nacional a Gabino Barreda, discípulo de Comte en París), Argentina (donde los positivistas llegaron a la presidencia de la república en 1880 con el general Julio Roca), o el Brasil, donde un golpe de Estado dirigido por

militares positivistas proclamó la república en 1889.³⁰

³⁰ En el Brasil la nueva constitución republicana de 1891 estableció la libertad de cultos, el matrimonio civil y la secularización de la enseñanza, excluyendo al clero como docente y a la religión como materia de estudio; el Estado dejó de pagar al clero y los religiosos fueron exentos de los votos religiosos. La República renunció al Patronato y escogió también alejarse de una Iglesia católica brasileña cada vez más romana. La Iglesia, por su parte, sin perder la esperanza de obtener en el futuro el apoyo del Estado, aprovechó de sus relaciones por fin libres con el Vaticano para “romanizarse” y emprender un rápido desarrollo institucional: de 12 diócesis en 1891 pasó a 17 en 1900, 30 en 1910, 58 en 1920 y 178 en 1964. Los nuevos obispos fueron escogidos por Roma, que nombró un nuncio apostólico en 1901, un cardenal en 1905, y no cesó de enviar consignas, clero y dinero. Pero si los seminarios y conventos se multiplicaron, las vocaciones brasileñas no siguieron el mismo ritmo, por lo que el Vaticano envió un gran número de sacerdotes y religiosos europeos: jesuitas, lazaristas, redentoristas, dominicos franceses, capuchinos franceses e italianos, salesianos italianos, carmelitas holandeses, benedictinos belgas y alemanes, franciscanos alemanes.

Con un clero cuya élite se formaba en Europa y cuya otra mitad venía de Europa, la Iglesia prosiguió su reforma. Los seminarios jugaron un papel importante en la “romanización” del clero, mientras que, entre los laicos, los colegios católicos y las misiones populares confiadas a los religiosos propagaron la frecuentación de los sacramentos y el discurso apologético contra el protestantismo, la masonería y el liberalismo. En competencia con la república liberal y con los protestantes, la Iglesia católica hizo un esfuerzo particular en la educación de los niños, de las clases medias y de las élites. El desarrollo de la prensa católica, la ayuda a los inmigrantes (entre 1850 y 1910 llegaron 2.650.000 europeos) y las misiones entre los indígenas fueron también manifestaciones del dinamismo de esta Iglesia. Las congregaciones religiosas femeninas, que ocuparon el vacío dejado por las cofradías y las “órdenes terceras” en crisis, se encargaron del trabajo en los hospitales, los asilos de ancianos y los orfanatos. En el ámbito político el clero se alejó de la participación política directa para evitar

Primera mitad del siglo XX: nuevas estrategias de modelación de la “nación católica”

“*Catolicismo social*”

Ante nuevos desafíos, nuevas estrategias. Desde finales del siglo XIX y principios del XX, en reacción al liberalismo laicizante y a la aparición del socialismo,

la “contaminación” con el liberalismo; en el ámbito cultural el clero trabajó por el triunfo de la ortodoxia romana y contribuyó también a la difusión de la cultura europea que él vehiculaba, tanto más cuanto que de la población de inmigrantes europeos surgieron muchas vocaciones.

Para 1930 la Iglesia brasileña, después de cuarenta años de separación del Estado, se había convertido en una institución centralizada y sólidamente organizada que decidió claramente recuperar un lugar de privilegio en la vida pública al lado del Estado. El inspirador de este movimiento fue el arzobispo-cardenal de Río, Dom Sebastiao Leme de Silveira Cintra, figura sobresaliente del catolicismo brasileño de la primera mitad del siglo XX. El presidente Getulio Vargas (la principal figura política entre 1930 y 1945) vio las ventajas que podía obtener de un apoyo por parte de la Iglesia en momentos en que el sistema político se hallaba en crisis. La constitución de 1934 mantuvo la separación entre la Iglesia y el Estado pero reconoció a éste el derecho de apoyar a la Iglesia, concedió el derecho de voto a los clérigos, mejoró la situación jurídica de las congregaciones religiosas y otorgó al matrimonio religioso el valor de matrimonio civil; el divorcio fue prohibido y la Iglesia obtuvo el derecho de enseñar el catecismo en las escuelas públicas. Cuando en 1937 se proclamó la nueva constitución corporatista y autoritaria del *Estado Novo*, que suprimió los partidos y limitó las libertades políticas, la Iglesia la declaró conforme con la doctrina social de Pío XI. La caída de Getulio Vargas en 1945 no afectó la cooperación entre la Iglesia y el Estado, que continuó en buenos términos hasta el golpe militar de 1964.

del comunismo y del anarquismo, surgió discretamente un catolicismo “social” y a la par “integral”, pues no se contentaba con el rol subalterno y marginal que le reservaba el Estado liberal a la Iglesia, sino que reivindicaba el derecho y el deber de modelar “íntegramente” la sociedad y el Estado, restaurando un orden social cristiano (*instaurare omnia in Christo*), del que la Iglesia católica sería alma y cabeza. El sueño “integralista” presentó al catolicismo como factor de mediación y de equilibrio, detentor de la posible “redención social” frente al capitalismo y la lucha de clases. Como se ha dicho gráficamente, el mal absoluto apareció encarnado en una hidra de tres cabezas: la Reforma (protestante y anglosajona), la Revolución (francesa, mexicana, bolchevique) y el Liberalismo (masonería, positivismo).

De la jerarquía, los clérigos y el laicado surgió una élite que con espíritu misionero se propuso instaurar un orden social cristiano por medio de una “tercera vía”, ni capitalista ni socialista sino de “doctrina social de la Iglesia”. Para lograr su cometido la Iglesia, con mayor o menor fortuna e intensidad según los países, desarrolló una militancia en el

campo social y político; militancia que iba en la línea señalada por la encíclica *Rerum Novarum* (1891) de León XIII que, con su crítica al liberalismo, al anarquismo y al socialismo, y por otra parte con sus propuestas reformistas, dio a los católicos una pauta de combate y el esbozo de otro tipo de sociedad más justa en lo social y no secularizada en lo religioso.

En el amplio campo de este catolicismo social se engloban la batalla por conquistar la opinión pública con periódicos católicos fundados muchas veces por laicos; la lucha por la enseñanza católica contra el carácter laicista de la escuela pública; la creación de “obras de beneficencia” para socorrer a las víctimas del “progreso” capitalista (huérfanos, ancianos, inmigrantes, desempleados...); finalmente, y de modo más directo, estuvo la participación en las luchas obreras y campesinas suscitando excepcionalmente un partido político³¹ y creando numerosas organizaciones y sindicatos.³²

³¹ Fue el caso en México del efímero Partido Católico Nacional que conoció un rápido éxito entre 1911 y 1913, pero que fue barrido por la tormenta revolucionaria.

³² Como los que, a nivel nacional, funcionaron en México y cuyos lemas (que se ponen a

“Paralelismo católico”

Aunque este catolicismo social comenzó según los países entre 1890 y 1930, en líneas generales los años decisivos fueron los de 1930-1940, cuando la Iglesia debió adaptarse a un cambio profundo de las estructuras políticas y económicas, y se propuso más decididamente construir una verdadera contra-sociedad a través de un “paralelismo católico” creador de sindicatos, universidades, colegios, escuelas, prensa y movimientos católicos de todo tipo. Con los nuevos vientos que soplaban desde Europa, los católicos fueron estimulados por las opciones socio-políticas ligadas tanto al neotomismo (con la influencia de Jacques Maritain y el ideal de una *Nueva Cristiandad*) como al fascismo. Es el caso, por ejemplo, del Brasil, donde actuó por una parte el grupo del Centro Dom Vital, que difundió el neotomismo de Maritain y se convirtió a los valores democráticos del pluralismo religioso y

continuación entre paréntesis) son bien significativos: 1891, Liga Católica (“Por Dios y por la Patria”); 1907, Unión Católica Obrera (“Uno para todos y Dios para todos”); 1913, Asociación Católica de la Juventud Mexicana (“Por Dios y por la Patria”); 1920, Unión de Sindicatos Obreros Católicos (“Por Dios y por el obrero”); 1922, Confederación Nacional Católica del Trabajo (“Justicia y Caridad”); 1929, Acción Católica (“Por Dios y por la Patria”).

político; y, por otra parte, el grupo inspirado por Plinio Salgado, fundador del movimiento *Integralismo*, versión brasileña de un fascismo temperado de *salazarismo* (movimiento que toma su nombre del dictador portugués Antonio de Oliveira Salazar). Este compromiso - antiliberal, anticapitalista, nacionalista y corporativista -, tomó sin embargo rumbos diversos según los países, lo que hace difícil una generalización.

Entre la década de 1930 y la mitad de la década de 1960, la *Acción Católica* - bajo la estrecha dirección de la jerarquía eclesiástica -, fue el principal instrumento para organizar el compromiso social de los laicos, en particular de las nuevas clases medias ciudadanas. A un primer tipo de Acción Católica general se agregó una Acción Católica especializada que tuvo su mayor influjo en América Latina en la década de 1950 y hasta mediados de la década de 1960: la Juventud Obrera Católica (JOC), la Juventud Estudiantil Católica (JEC) y la Juventud Universitaria Católica (JUC) fueron lugares en los que muchos jóvenes descubrieron las exigencias del compromiso político, reformista al

principio, y para algunos de ellos, revolucionario a partir de los años 60.

En la “acción social” de la Iglesia su anticomunismo la llevó a mantener buenas relaciones con las oligarquías tradicionales, con la característica que, después de la II Guerra Mundial y en un ambiente de “*guerra fría*” y de anticomunismo exacerbado, la Iglesia apoyó dictaduras de nuevo tipo - cada vez menos populistas y más despóticas -, como las de Rafael Leonidas Trujillo en República Dominicana, Anastasio Somoza en Nicaragua o Alfredo Stroessner en el Paraguay. A medida que ese anticomunismo era más militante (como en Guatemala o en Colombia), la alianza con los grupos sociales dominantes fue más estrecha; en la medida en que la Iglesia encontró un modelo democrático o modernizador, su anticomunismo fue menor, como en Chile, donde destacó la figura de Manuel Larraín, obispo de Talca.

La Iglesia - en su esfuerzo por modelar la “nación católica” - se preocupó igualmente por recuperar una presencia importante en el mundo universitario, semillero de las futuras élites intelectuales

y de gobierno. En 1930 se refundó la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá), en 1942 se fundó la Universidad Católica de Lima, en 1945 la Pontificia Universidad Bolivariana (Medellín), en 1947 las Universidades Católicas de Rio de Janeiro y Sao Paulo, en 1950 la de Porto Alegre, en 1956 la de Campinas, en 1956 la de Quito, en 1960 las de Córdoba y Buenos Aires, en 1961 la de Valparaíso. Otra preocupación del catolicismo social fue el análisis de la realidad política y económica, acompañada de la difusión de la *Doctrina social de la Iglesia*. Un ejemplo en ese sentido fueron los *Centros de Investigación y Acción Social (CIAS)*, fundados por los jesuitas en la década de 1950 y 1960 desde México hasta Argentina.

Coordinación continental

En esta construcción de un “continente católico”, una dinámica significativa del periodo posterior a 1940 fue el esfuerzo de integración de la acción de la Iglesia a nivel latinoamericano; esfuerzo impulsado por el Vaticano, que buscó así una respuesta positiva, inmediata y generalizada a sus directivas. Además de

las reuniones de coordinación a nivel continental, como la I Asamblea iberoamericana de universidades católicas (Lima, 1944), se fundaron la Confederación Latinoamericana de Educación Cristiana (CIEC, Bogotá, 1945), el Secretariado Latinoamericano de Acción Católica (Santiago, 1946), el Movimiento Familiar Cristiano (Montevideo, 1951), y la Confederación Latinoamericana de Sindicalistas Cristianos (CLASC, Santiago, 1954).

Todo ese esfuerzo de coordinación continental culminó, en cierto sentido, con la I Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Rio de Janeiro, del 25 de julio al 4 de agosto de 1955. En dicha Conferencia se fundó el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), primero del mundo en su género. La jerarquía católica latinoamericana, que pasó bajo Pío XII de 268 a 436 obispos, se dotó así de un importante instrumento de coordinación y de trabajo entre los episcopados de 22 países. Fue precisamente la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano convocada por el CELAM, y realizada en Medellín en 1968, la que abrió una nueva etapa en el compromiso social de la Iglesia en

América Latina. Posteriormente a la creación del CELAM, se fundó en Roma en 1958 una Comisión para América Latina (C.A.L.), órgano que coordina las diferentes congregaciones del Vaticano en lo concerniente a los problemas de la región. También en 1958, y en Roma, se fundó la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR) que tuvo en lo sucesivo un papel de primera importancia en la coordinación del trabajo de los miles de religiosos y religiosas presentes en el continente.

Segunda mitad del siglo XX: el salto de “naciones católicas” a “repúblicas pluriculturales”

Cristianismo de la liberación y cuestionamiento de la Nueva Cristiandad

A mediados del siglo XX, Latinoamérica se había convertido para la Iglesia en el “continente del futuro”. Como sucedió en el siglo XVI, se pensó reconquistar allí lo que se perdía en Europa. Sin embargo, cuando se recogían los frutos de lo que algunos llamaron una *Nueva Cristiandad*, ésta fue cuestionada desde el interior en la época crucial del Concilio Vaticano II. Este cuestionamiento fue particularmente

incisivo entre 1962 y 1988, cuando se gestó y consolidó un profundo movimiento de cambio que, aunque minoritario dentro de la Iglesia, llevó a miles de católicos latinoamericanos a optar por compromisos político-religiosos revolucionarios. Dicho cambio estuvo asociado al surgimiento de *comunidades eclesiales de base* (nueva forma de asegurar la Iglesia su presencia entre la población, sobre todo la más pobre) y a la formulación de una *Teología de la liberación*, cuerpo doctrinal estructurado producido por una élite intelectual estrechamente vinculada a una realidad más amplia que se llamó *Iglesia popular*. Este proceso se dio en un contexto de (1) cambios externos al campo religioso (triunfo de la Revolución cubana en 1959; fracaso de los *populismos* y del modelo *desarrollista*; radicalización de las luchas sociales y multiplicación de focos guerrilleros en un contexto de *Guerra fría*) y (2) de cambios en el interior del campo religioso, sobre todo católico (Concilio Vaticano II entre 1962 y 1965; reunión de la 2a Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín, en 1968).³³

³³ La literatura académica sobre el particular es muy amplia. Para un análisis socio-histórico son muy útiles: *ARCHIVES DES SCIENCES SOCIALES DES RELIGIONS*, 35e année, n° 71,

En un continente donde la afiliación católica cobija a todas las clases sociales, el conflicto social abordado como un “conflicto de clases” agudizó la división existente (incluida la división religiosa) dentro de la supuesta homogeneidad de un “continente católico”. La *Teología de la liberación* y la *Iglesia popular* fueron acusadas entonces de poner en peligro la unidad social y religiosa (por su énfasis en la oposición *opresores / oprimidos*) e inculpadas de hacerle el juego a ideologías calificadas como foráneas y atentatorias contra la identidad católica del continente.

Un férreo control de la Iglesia católica latinoamericana por parte del Vaticano (a partir de 1972) y la crisis del socialismo real (a fines de la década de 1980) contribuyeron a poner en crisis al

cristianismo de la liberación. Pero, al mismo tiempo, el crecimiento exponencial del pentecostalismo y los procesos en curso de secularización social y de globalización neoliberal (económica y cultural) han cambiado el mapa religioso de América Latina resquebrajando la hegemonía de la Iglesia y la identidad del “continente católico”.³⁴

Ampliación de la oferta religiosa, erosión de la hegemonía católica y auge del pentecostalismo

A partir de la década de 1950 se han propagado en toda América Latina decenas de sociedades religiosas no católicas y el campo religioso se encuentra en plena “desregulación” debido a la diversificación que se ha operado en el mercado de bienes simbólicos de salvación. La Iglesia católica ya no logra regular con la misma eficacia (aunque se trataba, es cierto, de una eficacia relativa), las creencias y las prácticas religiosas de amplios sectores de la población. Si en 1970 el 95% de los

³⁴ Una estimulante reflexión sobre estos cambios de la “geografía religiosa” del continente lo constituye el ensayo de Jean-Pierre BASTIAN, *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, F.C.E., 1997.

juillet-septembre 1990, Paris (número sobre “La théologie de la libération en Amérique latine »); *ARCHIVES DES SCIENCES SOCIALES DES RELIGIONS*, 42e année, n° 97, janvier-mars 1997, Paris (número sobre “Religion et politique en Amérique latine »); J. BURDICK y W.E. HEWITT (editores), *The Church at the Grassroots in Latin America: Perspectives on Thirty Years of Activism*, Westport (Connecticut), Praeger, 2000; M. LÖWY, *La guerre des dieux. Religion et politique en Amérique latine*, Paris, Éditions du Felin, 1998; Christian SMITH, *The Emergence of Liberation Theology. Radical religion and movement theory*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991.

latinoamericanos se declaraban católicos, cuarenta años después se calcula, muy aproximativamente, que entre el 15% y el 20% ya no lo son. Esta pérdida de influjo se ha operado en favor de un universo religioso complejo dominado por los grupos pentecostales pero que incluye también Iglesias históricas protestantes; movimientos religiosos de origen estadounidense (Mormones, Testigos de Jehová, Iglesia Adventista, Iglesia de la Cientología...); expresiones religiosas afroamericanas mezcladas con catolicismo popular (candomblé, umbanda, vudú, santería), grupos neo-orientales (Moon, Krishna...), movimientos mesiánicos organizados alrededor de personajes carismáticos (Luz del Mundo, Israelitas...); y cultos regionales en torno a mediadores autóctonos de lo sagrado (como el de María Lionza, en Venezuela, o el Niño Fidencio en el norte de México).³⁵

Como se acaba de anotar, en esta evolución religiosa el mayor crecimiento corresponde a las Iglesias pentecostales.

³⁵ Cf. Georges COUFFIGNAL (bajo la dirección de), 1997, **Amérique latine. Tournant de siècle**, Paris, La Découverte, 1997, p.125-134 ; Manuel MARZAL, **Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina**, Madrid, Editorial Trotta, 2002.

El pentecostalismo considera que toda vida cristiana está destinada a una reactualización de los carismas (dones) de la Iglesia de los primeros tiempos. Tal como en el primer Pentecostés, el Espíritu Santo sigue derramando sus dones sobre el creyente, entre los que destacan el don de lenguas (glosolalia) y el de curación por la fe. La manifestación de esos dones del Espíritu es por lo general pública, lo que confiere al culto pentecostal un fuerte contenido emocional que lo distingue netamente del protestantismo tradicional, en el cual la relación con Dios es primordialmente individual y privada. Esta dimensión colectiva y emotiva permitió al pentecostalismo adaptarse rápidamente a las mentalidades populares latinoamericanas, vehiculando e integrando tradiciones chamánicas y reformulándolas por medio de las prácticas taumatúrgicas y de glosolalia.

Las primeras Iglesias pentecostales latinoamericanas surgieron casi simultáneamente en Chile, Brasil y México en la década de 1910. En una segunda fase, el movimiento de conversión al pentecostalismo se aceleró en la década de 1950, cuando nuevas Iglesias autóctonas surgieron en las

barriadas pobres de las grandes ciudades. Desde la década de 1980 está en curso una tercera fase, a la que se ha llamado *neopentecostalismo*. La caracteriza la aparición de grandes sociedades pentecostales capaces de manejar tanto los códigos populares de lo sagrado como los modernos medios de comunicación. Por eso se habla de Iglesias “electrónicas” o “televangélicas”. De un proselitismo más agresivo, estas Iglesias neopentecostales saben adaptar sus métodos de evangelización a las exigencias de la sociedad de masas y reivindican sin complejos un lugar tanto en el ámbito religioso como en el de la vida social y política.

No hay que perder de vista que el pentecostalismo engloba una constelación de grupos tan diversos como las Iglesias de filiación histórica pentecostal (Asambleas de Dios del Brasil, Iglesia metodista pentecostal de Chile), los mesianismos pentecostales endógenos (los Israelitas, en el Perú; La Iglesia de la Luz del Mundo, en México), las sociabilidades religiosas étnicas (como el pentecostalismo de los indígenas *toba* del Chaco argentino), los neopentecostalismos de las Iglesias

urbanas de la clase media emergente (El Shaddai; Elim; Fraternidad cristiana, en la Ciudad de Guatemala; o las Iglesias “electrónicas” brasileñas. Es en esta diversidad concurrencial donde reside la novedad religiosa de América Latina.

Nueva confesionalización de la política, final constitucional de la “nación católica” y reacción de la Iglesia

Todo este complejo universo religioso al que hemos aludido, encuentra su mayor expansión en dos espacios específicos: las barriadas urbanas pobres y los sectores rurales más desestructurados por la economía de mercado, en particular en regiones indígenas, como entre los mayas de Chiapas, México³⁶, los tobas del Chaco argentino³⁷, los mapuches del sur de Chile³⁸ o las paeces y guambianos de Colombia.³⁹ Pero tampoco es raro

³⁶ Jean-Pierre BASTIAN, “Violencia, etnicidad y religión entre los Mayas del Estado de Chiapas en México», *Mexican Studies. Estudios Mexicanos*, 12/2, 1996, p. 301-314.

³⁷ Elmer S. MILLER, **Los Tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad**, México, Siglo XXI, 1979.

³⁸ Ricardo SALAS ASTRAIN, “Les sciences sociales face à l’univers religieux mapuche», *Social Compass*, Louvain, vol. 43 (1), 1996, pp. 367-390.

³⁹ Christian GROS, “Fondamentalisme protestant et populations indiennes: quelques hypothèses», *Cahiers des Amériques latines*, Paris, 13, 1992, pp. 119-134.

encontrar en fracciones de la clase media, como estudiantes universitarios de origen popular o profesionales en situación precaria, un público receptivo a los movimientos religiosos “orientales” o venidos de los Estados Unidos. También los pentecostalismos, religión rural y suburbana en sus comienzos, se han expandido entre las clases medias. De manera que el universo religioso no católico se extiende más allá del mundo de los pobres; sin ser por ello todavía el universo religioso de los sectores dominantes de las sociedades latinoamericanas. La eclosión de estos nuevos grupos religiosos les confiere, sin embargo, peso político: fue así como durante las décadas de 1970 y 1980, los pastores “evangélicos” fueron tratados con deferencia por parte de los regímenes militares deseosos de asegurar su legitimidad y que, en la década de 1990, fueron cortejados por todo tipo de organizaciones políticas en busca de votos. Los grupos evangélicos y pentecostales terminaron por fundar sus propios partidos para defender sus intereses. Se operó así una nueva confesionalización de la política. A partir de la segunda mitad de la década de 1980, centenares de fieles de pertenencia

pentecostal o evangélica han sido elegidos como diputados, senadores y aun como presidentes (el pentecostal Jorge Serrano Elías, en Guatemala en 1991) o como vicepresidentes (el bautista Carlos García García en el Perú, en 1990).

La formación de partidos confesionales evangélicos ha respondido al intento de desplazar a la Iglesia católica de su relación privilegiada como interlocutor religioso exclusivo del Estado, con el que éste último debía necesariamente negociar.⁴⁰ Actualmente los Estados están confrontados a una nueva situación de pluralismo religioso y se ven obligados a identificar con precisión el universo de las organizaciones religiosas, que cuestionan fuertemente los privilegios de que gozaba la Iglesia católica en materia de subvenciones estatales, educación religiosa confesional en las escuelas públicas o capellanías en las instituciones públicas (ejército, hospitales). El peso de

⁴⁰ La amplitud de estos procesos de diversificación del campo religioso y de aparición de partidos políticos “evangélicos” adquiere una especial significación si tenemos en cuenta lo sucedido en Colombia, prototipo tradicional de “nación católica” donde la Iglesia católica ha sufrido una fuerte erosión de su hegemonía en los últimos treinta años, como lo muestra la reciente tesis doctoral del sociólogo William Mauricio Beltrán Cely, *Pluralisation religieuse et changement social en Colombie*, Universidad de París III, enero de 2012.

estos nuevos actores políticos influyó para que en el proceso de *transición democrática* de los años 1980 y 1990, se proclamara en las nuevas constituciones de numerosos países que se trataba de repúblicas multiétnicas y pluriculturales y no de “naciones católicas” (ése fue el caso en Guatemala, 1985; Nicaragua, 1987; Colombia, 1991; Paraguay, 1992; El Salvador, 1992; Perú, 1993; Bolivia, 1994; y Argentina, 1994), con lo cual se debilitaron los lazos privilegiados que en muchas partes existían entre Iglesia católica y Estado.

Por su parte la Iglesia católica ha reaccionado reafirmando el “nexo intrínseco” entre catolicismo y nacionalidad. Si el protestantismo del siglo XIX descalificaba al catolicismo latinoamericano tildándolo de ser fruto de la superstición y de la ignorancia, la Iglesia católica descalifica nuevamente a las “sectas” protestantes por “no representar la identidad nacional”. Aunque, paradójicamente, la expansión de las Iglesias pentecostales ha llevado a la adopción de prácticas semejantes en el seno mismo de la Iglesia católica. El movimiento más significativo de este “pentecostalismo católico” es la

Renovación carismática que, desde su nacimiento en 1967 en los Estados Unidos, ha conocido un rápido crecimiento; especialmente en el Brasil, donde en 1998 ya se había implantado en la mayoría de las diócesis y beneficiaba del apoyo de un número creciente de obispos. Por otra parte, en su lucha por mantener el modelo de “nación católica” la Iglesia ha revitalizado sus asociaciones de militantes por un modelo de Nueva Cristiandad como son los *Legionarios de Cristo* o el *Opus Dei*.

Avances de la secularización en la “nación católica”

En el paso de la “nación católica” a la “república pluricultural” también hay que tener en cuenta los procesos en curso de *secularización*, entendida ésta como un proceso cultural de progresiva marginalización y privatización de las prácticas y de las creencias religiosas. Recordemos que en América Latina, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, las élites liberales en el poder trataron en diversas ocasiones de imponer una

laicización del Estado⁴¹ que buscaba disminuir el poder y la influencia de la Iglesia. Estos intentos –altamente conflictivos- tuvieron un éxito variable debido a que se trataba de una laicización forzosa de sociedades no secularizadas, en las que la Iglesia católica era abrumadoramente hegemónica. Ahora bien, como acabamos de exponer, la hegemonía de la Iglesia católica se ha erosionado seriamente facilitando una generalizada y pacífica separación entre Iglesia y Estado, y la adopción constitucional del principio de neutralidad del Estado en materia religiosa.

Aunque los referentes religiosos continúan siendo importantes para la mayoría de la población latinoamericana, es indudable que también se ha dado un avance de la *secularización*. Una encuesta a nivel mundial promovida por el Consejo Pontificio para la Cultura y presentada en su Asamblea Plenaria del 11 al 13 de marzo de 2004 dedicada al tema de “La fe

⁴¹ Al hablar de laicización nos referimos a un proceso de larga duración en el que se oponen la Iglesia y el Estado, buscando éste disminuir el poder y la influencia de aquella. Véase el análisis de los casos de México, Colombia, Argentina, Uruguay, Bélgica, Francia, Italia y España, en Jean-Pierre BASTIAN (coordinador), **La modernité religieuse en perspective comparée. Europe latine-Amérique latine**, Paris, Khartala, 2001, 322 p.

cristiana en el inicio del nuevo milenio y el desafío de la no creencia y de la indiferencia religiosa”⁴², señala que si el ateísmo militante está en retroceso, la indiferencia religiosa y el ateísmo práctico están aumentando particularmente en Europa, en países como Holanda, Francia y Bélgica. Pero en América Latina, según la misma investigación, Brasil y Chile son países en los que el 10 por ciento de los habitantes declaran que no tienen religión. Más sorprendente aún es que en Colombia, país en el que hace solo treinta años más del 95% de la población se declaraba católica, los hallazgos del Estudio Colombiano de Valores (ECV) confirman en el 2004 que la increencia y la indiferencia religiosa ya están presentes entre los colombianos. Cuando se les pregunta a los encuestados si pertenecen a algún grupo religioso, sólo 66,9% dicen que al católico romano, un 5,2% se declara protestante o evangélico, y el 22,4% dicen no pertenecer a ningún grupo religioso.⁴³ Es indudable que las

⁴² Sobre dicha Asamblea y encuesta, véase el site internet del Conseil Pontifical de la Culture: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultur/documents/rc_pc_cultr_doc_20040308_plenary-assembly_sp.html

⁴³ Lo que no necesariamente significa increencia o indiferencia religiosa pues también aumenta el “creer sin pertenecer», o sea la

encuestas no son necesariamente el fiel reflejo de la realidad y que sus porcentajes tienen que ser adecuadamente interpretados. No veo, sin embargo, necesidad de entrar aquí en este ejercicio. Solo me interesa señalar la existencia de un proceso de “desencantamiento del mundo” que se da en ciertos sectores de la población latinoamericana, y que no está suficientemente estudiado.

Conclusión: añoranza e incertidumbre de la “nación católica”

La secularización en curso es considerada por el Vaticano como el fruto envenenado de la larga lista de los “errores modernos”: comenzó con la *Reforma* protestante, continuó con la *Ilustración*, condujo a la apostasía social y política de la *Revolución francesa*, prosiguió con el liberalismo, el socialismo, el comunismo y con el actual secularismo. Cada anillo de esta cadena ha ampliado el espacio de autonomía de los individuos con relación a lo religioso en todos los aspectos de la vida individual y colectiva, lo cual se ve por los pontífices como un funesto error.

desconfesionalización de la creencia personal y el rechazo a toda forma de institucionalización, lo que da lugar a los fenómenos de “religión a la carta ».

A esta voluntad de sustraerse de la dirección eclesiástica en la organización de la sociedad se le atribuye igualmente el agravamiento de guerras, revoluciones, pobreza y desequilibrios sociales de todo tipo. Y se saca la conclusión ineluctable: solamente la restauración de una “nación católica” -en la que la jerarquía eclesiástica recupere el derecho de fijar los principios constitutivos y las normas fundamentales de la vida colectiva- puede conducir a un orden social pacífico, próspero y feliz.

Esta oposición de fondo al fundamento de la modernidad –interpretada como la autonomía de la organización política y social con respecto a las directivas eclesiásticas- no le ha impedido a la Iglesia aceptar una obligada modificación de sus relaciones con unos Estados que ya no se proclaman católicos. Pero la laicidad del Estado, el pluralismo religioso y la secularización de la sociedad siguen siendo considerados por el magisterio papal como elementos principales de una modernidad temida. Si después del *aggiornamento* emprendido por Juan XXIII y proseguido por el Concilio Vaticano II, el papado ha renunciado a fijar las modalidades, las

normas constitucionales y las estructuras de la organización social como lo hacía en el pasado, la Iglesia no ha abandonado la voluntad de determinar “los principios y los fines” de la vida colectiva, ni ha renunciado a reconstruir “naciones católicas” sometidas en última instancia a las orientaciones de la jerarquía eclesiástica. Sin embargo este ideal parece casi imposible de realizar en un futuro próximo pues es indudable que el resquebrajamiento de la hegemonía católica y la diversificación de la oferta religiosa han modificado de manera notable no solo la geografía religiosa sino también el mapa político y cultural de

América Latina. Una manifestación de esos cambios es el paso del paradigma identitario oficial de “nación católica” al de “república pluricultural”. Pero abstengámonos de hacer pronósticos para un futuro lejano. Aunque el peso de una milenaria historia y el tamaño de la institución eclesiástica le impiden adaptarse rápidamente a los nuevos desafíos, acabamos de exponer la increíble capacidad de recuperación institucional que, hasta ahora, ha mostrado la Iglesia católica en el largo plazo.

Bibliografía

Christian Gros. *Fondamentalisme protestant et populations indiennes: quelques hypothèses. Cahiers des Amériques latines*. Paris, 1992.

Christian Smith. *The Emergence of Liberation Theology. Radical religion and movement theory*. The University of Chicago Press. Chicago, 1991.

Elmer S. Miller. *Los Tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. Siglo XXI. México, 1979.

Enrique Dussel. *Historia general de la Iglesia en América latina*. Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina – CEHIAL. Editorial Sígueme. Salamanca, 1983.

Eugene Shiels. *King and church; the rise and fall of the Patronato Real*. Loyola University Press. Chicago, 1961.

Georges Couffignal. *Amérique latine: Tournant de siècle*. La Découverte. Paris, 1997.

Gustavo Pérez Ramírez & I. Labelle. *El problema sacerdotal en América Latina*. Friburgo. Bogotá, 1964.

Hans- Jürgen Prien. *La historia del cristianismo en América Latina*. Sígueme. Salamanca, 1985.

Jean-Pierre Bastian. *Historia del protestantismo en América Latina*. Ediciones Cuspa. México, 1990.

_____. *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. F.C.E. México, 1997.

_____. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. Fondo de Cultura Económica. México, 1994.

_____. Violencia, etnicidad y religión entre los Mayas del Estado de Chiapas en México. *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*. Vol. 12, no. 2. 1996.

John Burdick & W. E. Hewitt. *The Church at the Grassroots in Latin America: Perspectives on Thirty Years of Activism*. Praeger. Connecticut, 2000.

John Lynch. *América Latina, entre colonia y nación*. Crítica. Barcelona, 2001.

La théologie de la libération en Amérique latine. *Archives des sciences sociales des religions*. 35e année, n° 71, juillet-septembre. Paris, 1990.

Leandro Tormo & Pilar Gonzalbo. *La historia de la iglesia en América latina: Tomo III: La iglesia en la crisis de la independencia*. Fribourg. Bogotá, 1963.

Leslie Bethell. La Independencia. En: *Historia de América Latina*. Cambridge University Press/Editorial Crítica. Barcelona, 1991. P. 206.

M. Löwy. *La guerre des dieux. Religion et politique en Amérique latine*. Éditions du Felin. Paris, 1998.

_____. Religion et politique en Amérique latine. *Archives des sciences sociales des religions*. 42e année, n° 97, janvier-mars. Paris, 1997.

Manuel Marzal. *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Editorial Trotta. Madrid, 2002.

Marie-Danièle Démelas & Yves Saint-Geours. *Jérusalem et Babylone, politique et religion en Amérique du Sud; le cas équatorien au XVIIIe et XIXe siècles*. ERC. Paris, 1989.

Olivier Compagnon. L'Amérique latine. En : *Histoire du christianisme des origines à nos jours, tomo XIII (de 1958 à nos jours)*. Desclée. Paris, 2000. P. 508-577.

- Pedro Borges. *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas, vol. I: Aspectos generales*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1992.
- Prudencio Damboriena. *El protestantismo en América Latina*. Feres. Bogotá, 1963.
- Quintín Aldea & Eduardo Cárdenas. La Iglesia del siglo XX en España, Portugal y América Latina. En: *Manual de Historia de la Iglesia*. Herder. Barcelona, 1987.
- Rafael Gómez Hoyos. *La Iglesia de América en las leyes de Indias*. Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Instituto de Cultura Hispánica de Bogotá. Madrid, 1961.
- Ricardo Salas Astrain. Les sciences sociales face à l'univers religieux mapuche. En : *Social Compass*. Vol. 43 (1). Louvain, 1996. P. 367-390.
- Rodolfo de Roux. *De guerras "justas" y otras utopías*. Editorial Nueva América. Bogotá, 2004.
- Rubén Vargas Ugarte. *El episcopado en los tiempos de la emancipación sudamericana*. Librería e Imprenta Gil. Lima, 1962.
- William Mauricio Beltrán Cely. *Pluralisation religieuse et changement social en Colombie*. Universidad de París III. Paris, 2012.